

# ALCANCES Y LÍMITES DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA - ANTE EL RIESGO DE ESTANCAMIENTO

*"¿Qué busca el hombre? ¿Qué busca el negro? A riesgo de molestar a mis hermanos de color diré que el negro no es un "hombre", Hay una zona de "no-ser", una región extraordinariamente estéril y árida, una degradación totalmente deprimida en la cual una autentica revolución puede nacer."*

*(Franz Fanon, Peau noire, masques blancs, París, 1952)*

## **A) Unas necesarias aclaraciones previas**

Nos parece importante aportar, previamente al siguiente texto, una serie de elementos aclaratorios de su orientación e intención, para permitir mejor al lector percibir nuestro propósito y no equivocarse en él.

En primera instancia, es importante decir que cuando hablaremos de "*raza*", no nos referimos a un concepto por nosotros pensado u abogado, ni siquiera (tampoco) al concepto de "*raza*" decimonónico desarrollado en y desde Europa para clasificar los tipos que hoy solieramos mejor llamar étnicos. Nos referimos al concepto de "*raza*", que sí proviene de Europa y se retoma de ella, pero en la filosofía latinoamericana, concretamente en el libro fundador de 1925 de José Vasconcelos titulado *La raza cósmica*. No nos referimos a dicho libro ni al concepto en éste de "*raza*" de forma anecdótica, sino medular, pensando que este concepto, tal vez encontrado desde otras perspectivas y con otros nombres, rebota y reaparece en toda la filosofía latinoamericana y latinoamericanista a lo largo y ancho del siglo XX. Por ejemplo, uno de sus particulares enfoques es la oposición (del *Ariel* de Rodó a su transformación en la filosofía de Roig) entre una América supuestamente blanca, de origen meramente europea, y otra, supuestamente

mestiza (entendiéndose por mestizaje exclusivamente - o en mayor medida - la mezcla entre lo indígena y lo español), cuya cualidad, precisamente, mestiza la induciría más a reconocerse en lo indígena que en lo hispánico (desde la teoría, por así decir, de la horizontalidad de las interrelaciones sociales entre los indígenas peruanos versus la piramidalidad de la estructura del poder impuesto desde Europa en Mariátegui, a las abundantes y variadas disertaciones, tanto de Carlos Fuentes en *El espejo quebrado* como de Roig en su comparación contradictoria entre la *Biblia* y el *Popol Vuh* en su libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*). Dicho de otra forma, no quisieramos que se nos imputara el uso del concepto de "raza" como un esfuerzo de estudio divergente entre lo latinoamericano y lo europeo como si fuera nuestro, sino que se entienda que intentamos en el siguiente ensayo entender cómo y por qué la filosofía continental lo ha utilizado, y ver cuáles son las consecuencias "prácticas" (en tanto que se puede hablar de practicidad de la teoría filosófica) que ello

implica en la elaboración, el desarrollo y la difusión del pensamiento propio (hasta en la curiosa reapropiación de la cuál es difícil saber si es voluntaria e intencional o "inocente" y no pensada de lo que Fanon llamaría el discurso del amo por el esclavo). Tampoco pretendemos preocuparnos de si o no es válido (biológica, genética y antropológicamente) el concepto de raza, sino constatar que el continente la usa de forma paradigmática, a tal punto que todavía hoy se celebra el "*Día de la Raza*" (12 de octubre), menos ambiguamente llamado "*Columbus Day*" en los Estados Unidos.

Notaremos también que, asimismo, la centralidad del concepto de "*raza*" (por definición racista y, en su génesis histórico, eurocéntrico) es el también utilizado, en América, por los negros norteamericanos con el slogan del "*Black Power*" (1966).

Por un lado, de manera esquemática y con cierto facilismo, podríamos atendernos a la tesis de Fanon, y ver ahí nada más que

el recurso del dominado de reasumir el discurso del dominador, primero porque no tiene otro del que partir, segundo, consecuentemente, para liberarse de él.

Nos parece que, también, se debe contemplar un hecho mucho menos racista y mucho menos aceptable, pero real: el ser sometido no implica ser bueno. Es decir, lo vemos con los judíos en Palestina, los africanos matándose como en el caso Tutsi-Hutu, etc., el ser negro no es un valor en sí, tampoco que el ser blanco, o pobre, o rico. El ser humano es lo que nos define a todos, por lo que debemos aceptar que hay un fondo universal de racismo, entiéndase de apología de la raza propia sobre las demás, gregario, chocante para la mente culta y "humanista" por así decir (y sin remitirnos al debate histórico sobre el humanismo renacentista que dio nacimiento a la Inquisición, pero es obvio que era más humanista, en sentido estricto - no sólo de

contemporaneidad cronológica -, Galileo que el Papa), pero cierto. Así, Pablo Antonio Cuadra andaba de camisa negra en la Granada de su juventud, Vasconcelos promovía la raza cósmica mientras los alemanes hablaban de la aria, y años más tarde, justo después de la Segunda Guerra Mundial los negros en los Estados Unidos, humillados y sometidos por los blancos, se vanagloriaban del Black Power.

Llegado a este punto, queremos precisar, asimismo, que es siempre complicado, y hasta peligroso, hablar de cosas tan dúctiles como, precisamente, "el pensamiento (o la filosofía) latinoamericano/a", o bien "europeo/a" o aún más precisamente "francés" o "alemán", etc. sencillamente porque ello implica dos postulados no dichos, pero sin embargo altamente implícitos (valga la redundancia): el primero que exista un *volksgeist* o espíritu de los pueblos (en sentido, también, decimonónico), que, sin embargo, en

términos históricos serios, para poder definirse, debería primero comprobarse, aún cuando los Estados se conformaron tardíamente en todo el mundo; el segundo, que, por este *volksgeist*, hubiese una identidad casi perfecta a lo largo y ancho de un territorio, histórica y geográficamente, del pensamiento de todos y cada uno de sus representantes (es decir, de sus *ressortissants*). Lo que sabemos es bastante falso, como podemos comprobar fácilmente en la à *peu près* inexistente importancia de la negritud política o ideológica en los países como Nicaragua y Costa Rica (muchas veces notada por los teóricos de ambos países, pero nunca solventada), o en los debates regionalistas e independendistas en numerosos países, en particular europeos, como en las luchas, a menudo sangrientas, étnicas de los países tanto africanos como del antiguo bloque del Este. Sin embargo, y hecha esta aclaración, no deja de ser cierto el comentario de Curtius en su libro *Literatura europea y Edad Media latina* (en el cuál se posiciona contra los discursos raciales nazis), cuando

recuerda que los pueblos europeos provienen ideológicamente y culturalmente de las mismas raíces. Por ende, no hay "raza" superior, porque somos una sola raza. De la misma forma, y siguiendo el procedimiento de Curtius respecto de la literatura medieval europea, si revisamos, aunque consciente de que sería imposible para un solo hombre y en el espacio reducido de un ensayo hacerlo exhaustivamente, el pensamiento latinoamericano (o, más específicamente, de los autores hispanoamericanos contemporáneos, que no son de origen afroamericano - y a sabiendas que sin embargo existen grandes similitudes entre el discurso de la negritud y el de la latinoamericanidad, lo que estudiamos con mayor detenimiento en la primera parte de nuestro libro sobre *Arturo Andrés Roig y el problema epistemológico*, 1997 -), nos damos cuenta que en muchos temas hay una transversalidad notable de ciertos temas y preocupaciones. Digamos que al azar, para ilustrar nuestro propósito, podríamos citar: la interrogante étnica



(¿quiénes somos, de dónde venimos, qué define el Ser Latinoamericano - entendido desde estos mismos autores, lo que, dicho de paso, sin embargo, consideramos en parte equivocado por las razones previamente mencionadas, es una *óntica* trascendental -?); la superposición implícita o explícita (como en Sergio Ramírez o Julio Valle Castillo en narrativa) entre la época colonial (simbólica para estos autores de un sometimiento pre-imperialista) y la época contemporánea (marcada por el imperialismo norteamericano en la "región"), lo que es, a su vez, una visión ahistórica de la misma evolución del pensamiento latinoamericano (volveremos sobre este tema, pero lo revela suficientemente la asunción dariana y a la vez rodiana y hasta martiana de que los Estados Unidos son los "*bárbaros*" de América Latina, convertida en el posterior discurso "zeaiano" o roigiano, así como en teatro en Pablo Antonio Cuadra y en poesía en Joaquín Pasos, de que es la América Latina, violada, ultrajada, empobrecida, la pariente pobre, el monstruo Calibán shakespeariano - que cambia así de

atribución entre Rodó y Roig -, el ser sometido obligado a permanecer por efecto de la imposición ajena en dicha "*barbarie*" como revela el título de uno de los principales textos de Zea); o bien, consecutivamente a las complejas pero muchas veces similares situaciones políticas de gran parte del continente en el mismo siglo XX (todas las dictaduras son bastante similares), el recurso del relato policíaco para representar situaciones de guerra (lo que revela la repetición de aquello en los análisis de los distintos autores de los distintos países estudiados en el volumen *Roman Policier et Histoire en Amérique latine*, Université de Provence Aix-Marseille, Équipe d'Accueil Etudes Romanes EA 854, 2007); finalmente la misma literatura de guerra, reconocida como el (o al menos uno de los) más importante(s) temas de la narrativa centroamericana contemporánea.

De ahí que otra aclaración necesaria es la siguiente: sería imposible abarcar, por el mismo espacio "ensayístico", el conjunto de todos los autores que han influido en el pensamiento continental, y de sus obras.

Razón por la que, si bien no pretendemos dedicarnos al estudio de un autor en particular, hay algunos que el lector encontrará más citados en el siguiente texto, como Vasconcelos, Zea, Roig, Mariátegui, etc. Lastimosamente, el espacio impartido no permite (y tampoco era nuestra pretensión) resolver este problema. Pero sí, aquello no dejara de generar preocupaciones. En primera instancia, y con mucha razón, algunos lectores entenderán que, por ende, estamos tratando dichos autores específicos más que "el pensamiento latinoamericano" en sí. Nos parece que si así se quiere ver, es honorable esta opinión, y bien el lector tiene el entero derecho de quedarse con esta impresión, que, a lo mejor, es cierta. Sin embargo, debemos a la verdad que no fue esta nuestra intención. Nuestra intención es la que dice el título del presente trabajo: intentar organizar lo que hemos podido observar (en particular dentro de las temáticas recurrentes) del pensamiento latinoamericano contemporáneo para pensar un problema difícil para nosotros, a

distintos niveles, en particular desde la perspectiva de lo que se suele llamar lo políticamente correcto u incorrecto, lo que no nos perturbaría mucho si sólo de esto se tratase. Pero dado que revisar, desde nuestra situación de no latinoamericano (aunque sí residente, estudioso y casado con una latinoamericana), el pensamiento que no es nuestro, peor aún siendo europeo, es siempre ponernos, no tanto por temor a nuestra reputación, sino más bien a la pertinencia de nuestro aporte, en la cuerda floja. Y vale decir que ni esta excusa o aclaración sirve de nada para resolver el caso. Así que cada quien lo vislumbrará como piensa, sin que difícilmente se le pueda contradecir. Otra interrogante provocada por la selección (ya lo dijimos, necesaria, obligatoria) de autores, es si realmente éstos son representativos del pensamiento que, a través de ellos, nos proponemos estudiar, a saber el latinoamericano. Ahí dos respuestas se nos presentan: primero, precisamente, creemos que nadie puede negarnos que tanto Zea como Roig sean puntos focales y hasta,

como se ha llamado a Zea, patriarcas del pensamiento y la filosofía latinoamericanistas. Mucho menos se nos lo negará, por ejemplo, de Vasconcelos o Mariátegui. Dicho de paso, la misma variedad de las nacionalidades mencionadas, si se fija el lector, abarcan todo el continente, desde el México mesoamericano hasta el cono Sur, lo que en parte responde a la anterior interrogante sobre la validez metodológica de abordar algo tan inabarcable como todo un continente para representárselo, y representarse su pensamiento, obligatoriamente fluctuante, variado, polifacético. Segundo, pediremos al lector un salto de fe, que no nos debe, pero que tal vez será en voluntad de acordarnos, confiando en nuestra pericia para, al menos, si después quiere desecharla o criticarla, tomarse el tiempo de leer el siguiente texto de forma abierta, y ver si vale o no la pena, y si nuestra selección de autores y de problemas engendrados según nosotros es real o ficticia, producto de nuestros propios prejuicios, que a lo mejor algunos llamarán

eurocéntricos, y tal vez tendrán razón. No nos corresponde a nosotros decidirlo. Al pretender que los filósofos y pensadores en los que más hemos decidido enfocarnos, intentando, asimismo, para decirlo de otra manera, crear un *corpus* estable, relevante y significativo, son, por consiguiente, lo suficientemente representativos para que puedan ilustrar el pensamiento continental en su conjunto, lo que, lo hemos dicho, implica pedirle al lector un salto de fe, nos ponemos, metodológicamente, en la postura de Marx ante lo que él llamaba los "*pequeños kantianos*", aduciendo que no le era necesario estudiar todos y cada uno de los kantianos del siglo XIX, cuando no hacían sino reproducir las grandes líneas del pensamiento que encontraba en el maestro. Por lo mismo, si los puntos que encontramos en los filósofos elegidos (y así creemos que sea, por eso mismo elegimos Patriarcas de la filosofía latinoamericana) son, como decimos, focales en el pensamiento continental, no es necesario modelizarlos una y otra vez (por lo menos en el reducido espacio de un ensayo) en los matices que

les pudieron dar cada pensador específico, mientras las grandes líneas ideológicas permanecen. Sobre este punto, creemos válido también agregar que, como Panofsky o Dumézil ante sus respectivos detractores, no creemos que la mente humana, en su proceso histórico, sufra grandes soluciones de continuidad, de una época a la otra, y/o dentro del mismo espacio ideológico, sino más bien todo lo contrario, por lo que, asumiendo como uno solo el espacio latinoamericano, construido desde los propios valores reconocidos y reivindicados por los pensadores continentales (la hispanidad, el catolicismo, el origen indígena y el proceso de mestizaje), nos parece ser la consecuencia lógica de ello, desde una perspectiva metodológica, abarcarlo como tal.

Finalmente, dos últimas aclaraciones: la primera, acerca del ámbito estudiado. De la misma forma que se nos puede reprochar estudiar todo un continente, cuando, a lo mejor, hubiese sido más factible estudiar nada más un autor, o un país (pero la verdad es que, como anteriormente dicho, no fue

éste nuestro propósito, y los autores aquí estudiados, y este es el fondo de la cuestión, nos parecen, en sus planteamientos revelar, cuando no haber determinado la autoconsciencia continental contemporánea, en sus fuerzas como en sus debilidades), igualmente, se nos podrá reprochar sin duda abarcar, o ampliar la ilustración de nuestro pensamiento a casos tan pocos probables como la cocina y la cultura popular, aparentemente muy lejanos a las esferas intelectuales y filosóficas. Es, de nuevo cierto, pero se justifica, por lo menos a nuestros ojos, porque queremos defender la idea de que, como además lo sabe la ciencia, si la lengua evoluciona de abajo hacia arriba, la ideología evoluciona de arriba hacia abajo. Definiendo en el pueblo actitudes y pensamientos que a lo mejor sin la ayuda del tamiz del pensamiento culto no hubiesen existido. Y es, al fin, en este particular también, nuestro interés llegar a preguntarnos en qué la teoría culta o *savante* tiene como impacto en el pensamiento popular.



La segunda, acerca de nuestra postura respecto del pensamiento latinoamericano, para intentar que no se nos tache demasiado rápido de eurocentrismo. En los veinte últimos años, hemos dedicado una significativa parte de nuestros estudios a reflexionar acerca del pensamiento latinoamericano, desde dos vías: por un lado (en libros como en particular el ya citado sobre *Arturo Andrés Roig y el problema epistemológico*), la revisión de la diferencia positiva entre el pensamiento latinoamericano (en el cuál encontramos un asidero estético y objetivo a nuestras preocupaciones epistemológicas, que no encontrábamos en la filosofía europea), y por otro (tanto en artículos como "*Leopoldo Zea y la crítica francesa*" como en libros como *Métalangage et discours de domination dans la culture et la politique postmodernes*) en la crítica de la recepción ahí sí eurocéntrica a lo que Roig llamaría los

"discursos contrarios". Razón por la que creemos podemos con mayor calma y tranquilidad presentarnos ante el público y expresar nuestra (o cierta) inquietud, no tanto en la seriedad, profundidad o valor de la filosofía latinoamericana, sino en lo que aquí expresamos como su "*riesgo de estancamiento*". No estamos, en ningún momento, diciendo que tal cosa vaya a ocurrir. Simplemente, nos estamos haciendo una pregunta que quisimos aquí compartir, para, como Flaubert, poner a "*l'épreuve du gueuloir*".

## **B) Continentalidad y raza: el marco geo-político**

Ante todo, siendo lo que somos, nos enfrentamos, cada vez que hablamos de filosofía latinoamericana, a un problema contextual, social e ideológico.

El latinoamericano se enfrenta ante la definición misma de dicha filosofía ante el reto de integrar un campo geo-político a la cuestión filosófica en sí.

El no-latinoamericano se ve obligado a plantearse su propia relación (de dominación o dominante) ante este discurso.

Ahora bien, lo anterior nos ubica directamente en uno de los puntos más sensibles de la definición de la filosofía latinoamericana: nunca hemos oído hablar de filosofía europea, salvo dentro del propio discurso latinoamericano, que, de hecho, prefiere el concepto de filosofía occidental, como si Occidente se reducía a Europa y, en alguna que otra, implícita, medida, a los E.U. de América del Norte.

Si se habla de filosofía griega, es para remitir a un tiempo histórico (la antigua Grecia) más que geográfico. A prueba de ello, no se integra en el concepto los filósofos griegos contemporáneos.

A veces se habla de filosofía alemana, por el peso de Kant y Hegel, pero igualmente, entendido ésta como el período de culminación y auge en el mundo de esta filosofía: es decir, finales del s. XVIII e inicios del s. XIX. Con notable perduración en la

segunda mitad de este último siglo, con Nietzsche por una parte y Marx y Engels por otra.

Si bien oímos hablar del espíritu francés en filosofía, debido a figuras relevantes, desde Descartes hasta Sartre, pasando por la paradigmática Ilustración, aunque más amplio en cuanto a panorama histórico, también es un concepto que sirve para distinguir este "*espíritu*" (concepto de origen decimonónico: el "*Volkgeist*") del alemán con el que compitió sin competir, pensamos en la contemporaneidad entre Ilustración y el Sturm und Drang, o a la relación entre Heidegger y Sartre.

Especificando más aún, dentro de estas realidades (todas europeas), a nadie se le vendría a la mente poner a Heidegger, tampoco que a Schiller, Herder, Lessing, Kant, Hegel, o Schopenhauer, dentro de la filosofía francesa, ni a Sartre, Montaigne, Malebranche, Descartes, Voltaire, Montesquieu, Rousseau o Diderot en la alemana.

Igual especificación ocurriría refiriéndonos a los filósofos ingleses (Bacon, Hume, Locke, Hobbes, Russell), que, aunque nadie pensaría en unirlos por su pertenencia nacional, tampoco podrían ser confundidos con miembros de otros países europeos, asumiendo una unidad *por naturaleza* entre todos los países del continente en su parte occidental.

Por ende, es poco provechoso el concepto de filosofía europea, aún si puede servir para clasificar a los pensadores por campo geográfico.

Tampoco se suele imponer a la filosofía una clasificación nacional, por el mismo hecho referido por Curtius en la introducción a su libro de 1948: *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*. a saber que las ideas se han regado entre pensadores y escritores, sin importar su procedencia nacional.

De ahí que una primera pregunta tendría que ser: ¿Por qué la filosofía latinoamericana se autoproclama desde una supuesta unidad racial?

Dicho de otro modo, hablando de filosofía latinoamericana, estamos definiendo no a una corriente (como podría ser el positivismo o el estructuralismo) sino a una continentalidad. Por ende, asumimos que hay, entre los filósofos de esta parte del continente americano, algo, más allá de la teoría, de las corrientes, de la filosofía, o mejor dicho anterior a todo aquello, que los une: ¿Qué es? La raza, el origen étnico, o por lo menos continental.

Sin embargo, pocos esfuerzos son necesarios para hallar en los textos de los filósofos latinoamericanos una proclamación de identidad étnica (pertenezco a esta raza) más que simplemente continental (nací en este lugar): es la identificación con el indio, el indígena, el precolombino, cuyo sino contrario se rastrea de la Colonia hasta el imperialismo contemporáneo. Lo que, sorprendentemente para nosotros, llevará a Enrique Dussel, en una entrevista con el programa Contragolpe del canal oficial de Venezuela del 10/7/2010, en ocasión del reconocimiento Premio Libertador al Pensamiento Crítico que le otorgó al filósofo

argentino el gobierno de este país, a justificar el chavismo desde la perspectiva indigenista de una democracia (aunque el sistema chavista no sea, creemos, el mejor ejemplo de lo mismo) americana basada en la igualdad (mitología inversa de la de Tzvetan Todorov en *La Conquête de l'Amérique*, 1982, igualmente partidaria - donde Todorov, olvidándose de los procesos de nahualización del continente y del hecho de que probablemente sociedades asiáticas y nórdicas visitaron y/o se asentaron en América durante la edad media, supone que el proceso de la Conquista se hizo en desfavor de los americanos porque sus sociedades, autárticas, no tenían la capacidad para reconocer la alteridad, versus los europeos que, con motivo de las Cruzadas, ya se habían abiertos al mundo -, de los indígenas pacíficos y cultos versus los occidentales, cuya modernidad empieza con el sometimiento de otros pueblos, lo que, según él antes nunca pudieron hacer, porque estaban frente a los países musulmanes mucho más fuertes y

desarrollados, lo que es históricamente falso, los europeos sometieron y han sido sometidos, la cronología de las conquistas en y de Europa empezando por lo menos desde el neolítico).

Lo que más sorprende, por consiguiente, es la asunción, afirmación y auto-reconocimiento de estos filósofos como latinoamericanos: lógica sería la identificación con hispanoamérica, por la procedencia principalmente de la América hispánica de ellos, todavía se entendería el término de iberoamérica, por la integración a este conjunto del mundo brasileño, pero resulta extraña la identificación con un concepto creado por los intelectuales franceses para justificar el fallado intento de Napoleón III de invadir México.

Se explica esta curiosa denominación y auto-proclamación de raza, que en realidad, como acabamos de recordar, dista mucho de pasar por la clara conciencia histórica, por un proceso de ideologización decimonónico de los pensadores hispanoamericanos ante sus raíces: la



apología del catolicismo (vs. el protestantismo norteamericano), del mestizaje (como elemento de raza continental, vs. tanto el desprecio que pudo sufrir durante la Colonia como por oposición a la casi ausencia de mestizaje en América del Norte) y de la hispanidad (el mundo latino vs. el anglosajón, v. en Darío la acumulación de figuras de la latinidad, de Leonardo DaVinci al Quijote y Cyrano de Bergerac, en *Cantos de Vida y Esperanza*, 1905).

Esta definición de la raza, implícita, en vez de abrir el discurso, en realidad lo cierra, ya que se enfoca, no sólo a una realidad pre-ideologizada (de donde provenimos según los tres valores morales antes mencionados: catolicismo, hispanidad, mestizaje), sino además a una conciencia racial que, como lo han criticado varios autores nicaragüenses contemporáneos (Erick Aguirre, Leonel Delgado, Carlos Midence, Sergio Ramírez), desde la vanguardia (en Nicaragua) toma auge identificando a toda la sociedad con estas tres leyes de

existencia, dejando aparte realidades más complejas o distintas (los negros protestantes de la Costa Caribe, los indígenas, v. por ej., sobre el caso nicaragüense, los artículos del suplemento "*Domingo*" de *La Prensa* del 15/8/2010: la entrevista de Arlen Cerda con Dolene Miller, Asesora del Gobierno Comunal Creole en Bluefields, pp. 6-9, y Nancy de Lemos, "*Mujer e indígena: el rostro de la desigualdad*", pp. 10-11).

La imposición racial es notable desde el momento en que, en Nicaragua Pablo Antonio Cuadra en los años 1930 andaba en las calles de Granada vestido de camisa negra, como los fascistas, manera para él de afirmar el nacionalismo, que creía ver respaldado por Somoza, y en México Vasconcelos publica en 1925 *La Raza Cósmica - Misión de la raza iberoamericana*, respaldando así doblemente las tesis racistas europeas (nazies y fascistas) de la época: primero al asumir que, realmente, hay razas puras (las cuatro primarias: europea, asiática, americana, africana), que

no sufrieron modificación ni mestizaje (cuando sabemos que es falso: Europa por ejemplo es la mezcla de las invasiones: greco-romanas, vikingos, asiáticas de los llamados bárbaros, musulmanas); segundo porque el buscar en la raza propia las razones de un advenimiento colectivo por biología (condensamos en nosotros, genéticamente, cualidades mejores) o valores civilizatorios (nuestra cultura es más compleja, integradora) es, de hecho, un discurso racista. Así, la "*quinta raza cósmica*" de Vasconcelos, por donde sea que la miremos, no es más que la contraparte mejicana de la "*raza pura*" de los nazis.

Así, cuando Leopoldo Zea (*La filosofía actual en América*, México, Grijalbo, 1976, p. 209) ve en el martiniqués (por ende americano) Franz Fanon el origen de la Filosofía de la Liberación, porque: "*Fanon, desde el ángulo de la dependencia africana se plantea el problema de la dependencia y de su necesaria correlación, el de la liberación de los pueblos bajo colonización.*"

*Planteamiento que transforma la vieja preocupación latinoamericana en una preocupación universal, por lo que se refiere a hombres y pueblos que han entrado en la historia bajo el signo de la dominación colonial", no lo considera, como vemos, plenamente como filósofo americano, sino como negro ("desde el ángulo de la dependencia africana").*

De hecho, es notablemente ausente de la filosofía latinoamericana la cuestión de la negritud. Y ahí donde el indigenismo y la latinoamericanidad rebosan en todo el discurso de la filosofía latinoamericana, ésta se cierra a las realidades también propiamente latinoamericanas, que ella, sin querer, llama por auto-proclamarse desde un concepto francófilo: pensamos a las realidades, no sólo del idioma y la civilización postcolonial portuguesa (Brasil), sino también francesa (Antillas francesas: Martinica y Gaudalupe, Québec, cuyos discursos, en un caso, de la negritud, en el otro, idiomático, en contra del dominio anglofono, tienen en todo caso afinidad con el discurso "*latinoamericanista*").

De ahí que no es de extrañar que, tan evocado en los textos de filosofía latinoamericana, el indio sigue ausente del mundo de decisiones y realidad socio-económica del continente (lo que se ve claramente en Costa Rica, Nicaragua, Honduras). Igual se puede decir de las poblaciones negras.

En México, el positivista del s. XIX Justo Sierra ponía en el centro al mestizo, entre el blanco, fundador de una "*pseudo-aristocracia*" de relevante papel histórico, y el indio, "*buen sufridor,...* (que) *se acerca al animal doméstico; nunca iniciador... El pueblo terrígena es un pueblo sentado; hay que ponerlo de pie*" (Gyula Horváth y Sára H. Szabó, "*El positivismo en Brasil y México. Un estudio comparativo*", *Tzitun. Revista de Estudios Históricos*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, México, julio-diciembre del 2005, No 042, p. 29).

### **C) Ontología y epistemología**

Sin embargo, al plantearse el problema ontológico en primera instancia como fundador del discurso filosófico, la filosofía latinoamericana, cayendo por una parte, como dijimos, en un peligro del discurso nacionalista (el "*espíritu de los pueblos*") y racista (nuestra raza vs. las demás), por otra parte logró abrirse al campo epistemológico.

Al preguntarse por la validez del ser latinoamericano (posibilidad de humanidad, posibilidad de pensamiento) desde las negaciones clásicas (debate de Las Casas, Hegel) la realidad del ser latinoamericano no aparecía como un hecho *per se*, sino como un problema que resolver, lo cual impuso a la filosofía continental preocuparse no sólo por plantear sus propias leyes, sino justificarlas ante el mundo que, aparentemente, se las había negado.

Creando así en el discurso latinoamericanista: 1. La necesidad de racionalización desde la contabilización de las imposibilidades; 2. La búsqueda de material objetivo (en particular cultural).

Estos dos procesos son propios, el primero de la epistemología (Karl Popper), la segunda de la cientifización de las ciencias humanas contemporáneas (iconología, folklorismo, estructuralismo), los cuales, en buena medida, desconoció la filosofía occidental (entendida ésta conforme la define la auto-proclamada filosofía latinoamericana).

#### **D) De la negación y de la respuesta**

Ahora, habiendo dicho que el plantearse desde la negación le permitió alcanzar una seriedad epistemológica, cabe preguntarse quien le negó a la filosofía latinoamericana el derecho a ser.

Parece que lo dice claramente Zea en el capítulo 2 "*La filosofía como originalidad*" de *La Filosofía americana como filosofía sin más* (FAFM, 1969). Hegel (FAFM, 13a ed., México, Siglo XXI, pp. 26-27).

Conste que, cuando Hegel escribió su *Filosofía de la Historia*, no existía filosofía latinoamericana. Por ende, es curioso que

Zea se pelee desde una incoherencia histórica.

Si bien tiene figuras en el s. XIX (Andrés Bello, 1781-1865, Juan Bautista Alberdi, 1810-1884, v. también, por ej., Sylvio Romero, *O evolucionismo e O positivismo no Brasil*, Río de Janeiro, Alves & Comp., 1895) - de toda forma posteriores a Hegel (1770-1831) -, la filosofía latinoamericana tiene su verdadero auge en la primera mitad del s. XX, los patriarcas, reconocidos como tales por los propios filósofos latinoamericanos, siendo, además del mismo Zea (1912-2004), los argentinos Alejandro Korn (1860-1936), Francisco Romero (1891-1962) y Arturo Andrés Roig (1922-), los mejicanos José Vasconcelos (1882-1959) y Antonio Caso (1883-1946), los peruanos José Carlos Mariátegui (1894-1930), Augusto Salazar Bondy (1925-1974) y Francisco Miró Quesada (1918-), el uruguayo Arturo Ardao (1912-2003).

Escribe Zea (*El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976, "III - Hispanoamérica y su conciencia



*histórica"): "Hegel, en sus Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, al referirse al continente americano, decía: "América es el país del porvenir. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica, acaso en la lucha entre América del Norte y América del Sur. Es un país de nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la vieja Europa". Pero, agregaba, "América debe apartarse del suelo en que, hasta hoy, se ha desarrollado la historia universal. Lo que hasta ahora acontece aquí no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida". Mas esto es algo que corresponde al porvenir. Y "como país del porvenir, América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías" (Hegel, 1953: 182-183). En esta forma el filósofo alemán hacía a un lado a nuestro continente, dejándolo en el olvido de la historia."*

Ya cita el texto de Hegel como epígrafe del segundo capítulo de FAFM (p. 26): *"América es el país del porvenir. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica,*

*acaso en la lucha entre América del Norte y América del Sur. Es un país de nostalgia para los que estaban hastiados del museo histórico de la vieja Europa. América debe apartarse del suelo en que, hasta hoy, se ha desarrollado la historia universal. Lo que hasta ahora acontece allí no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida."*

Deberíamos preguntarnos qué dice el mismo Hegel de África o Asia. Además ¿será Hegel, aún con todo el peso de su importancia en la filosofía contemporánea, el paradigma para definir el pensamiento sobre América y su pertinencia? O igualmente, ¿tendremos que asumir como verdad universal y problema sociológico cualquier desacierto de cada filósofo individual? Y, por si eso fuera poco, ¿será injustificada la presentación que Hegel, a *inicios del siglo XIX*, hace de América? ¿No ver originalidad en las propuestas coloniales de América de aquel entonces representa, realmente, una negación *ontológica* del ser americano en sí, cuando el mismo Hegel le

regala el futuro entero del mundo, viejo y nuevo confundidos? ¿Cumplió América con esta propuesta? ¿Fue autorizada la proyección de Hegel en adivinar futuros conflictos entre dos mundos totalmente separados, por el idioma, la religión, y por ende la cultura, que son América del Norte y del Sur? ¿Será que es malo Hegel porque acertó y, además, porque era europeo (es decir, en un discurso políticamente correcto, no latinoamericano), esto es?

La respuesta a nuestra anterior inquietud sobre quien (o quiénes) había(n) criticado al pensamiento americano desde Europa se encuentra entonces, repetidamente, en los textos de Zea: el único Hegel, en otro tiempo, con otras medidas de valores, lo que, según nosotros, es muy poco para confirmar una confrontación ideológica fuerte e irremediable, como sin embargo lo hace Zea, y con él el conjunto de la filosofía latinoamericana, entre filósofos europeos y latinoamericanos.

Recordémonos que Sartre fue uno de los grandes filósofos europeos (occidentales, en términos de la filosofía latinoamericana) en haber afirmado la validez de estos nuevos discursos emergentes, de los no-occidentales (dentro de los debates sobre negritud, haciendo Sartre énfasis en la obra de Fanon, como sobre descolonización, tomando partido el mismo francés para los argelinos).

### **E) De la ontología y del problema filosófico en sí**

El problema que resalta Zea en el capítulo 2 de FAFM es el de la imitación, y, por ende, de la originalidad de la filosofía americana respecto de la europea.

Primero, queremos volver a insistir en el hecho de que ningún filósofo "occidental" según sabemos se opuso o menospreció a la filosofía latinoamericana.

Escribe Zea (FAFM, p. 34): *"Latinoamérica es ya consciente de su inautenticidad inicial, del hecho de que utiliza*

*filosofías extrañas para crear la ideología propia de su orden, de su política. Y, al ser consciente, sabe que ha hecho de esas filosofías lo que en realidad son, instrumentos. Parecieran ecos de ajenas vidas, reflejos de algo que le es extraño; pero en realidad no lo son. Lo que surge, debajo de las formas importadas, es algo que nada tiene que ver ya con la realidad que las ha originado. Por ello el europeo, u occidental, verá en las expresiones de su filosofía en Latinoamérica algo que le resultará ajeno, desconocido, y que, en su orgullosa pretensión de arquetipo universal, acabará por calificar como "malas copias", como "infames y absurdas imitaciones"./ Un investigador francés que realizaba un estudio del positivismo en Brasil se encontraba con que nada tenía que ver dicha filosofía con lo que en ese país se llamaba positivismo. Como nada tiene que ver - desde este punto de vista - el liberalismo latinoamericano con el liberalismo inglés o francés en que supone haberse inspirado."*

Dándole en parte la razón a Zea respecto del liberalismo latinoamericano, vemos que sigue respondiendo a Hegel ("*Parecieran ecos de ajenas vidas*"), quien, en honor a la verdad, no le estaba hablando.

Es decir, Zea, asumiendo que "*el europeo, u occidental, verá en las expresiones de su filosofía en Latinoamérica algo que le resultará ajeno, desconocido, y que, en su orgullosa pretensión de arquetipo universal, acabará por calificar como "malas copias", como "infames y absurdas imitaciones".*", primero crea un arquetipo tan detestable como le puede ser el arquetipo americano creado por Hegel, y segundo le da vida y palabra, sin que éste haya abierto siquiera la boca. ¿Será alguna cita específica, lo que no creemos (porque no está referenciada) o palabras del mismo Zea, estos grupos nominales entre comillas ("*malas copias",... "infames y absurdas imitaciones"*")?

¿Por qué el "*europeo, u occidental*" tendría que, obligatoriamente, tener una "*orgullosa pretensión de arquetipo universal*", cuando el mismo Sartre,

directamente en relación con el proceso de descolonización, le dio la razón, sin parpadear, al negro y al colonizado, hasta el poder de matar al colonizador? ¿Por qué Hegel tendría que ser más voz del europeo que Sartre?

Obviamente, porque sirve la demostración de Zea sobre el *ontológicamente soberbio europeo/occidental*.

Por otra parte, ¿quien dijo que la filosofía era más que un instrumento, al igual que la historia, la sociología, la etnografía o la psicología, para entender los fenómenos?

Obviamente, estas ciencias no son fines en sí, sino que métodos de aproximación a la realidad circuntante. ¿No es lo que, desde la antigua Grecia, nos quieren demostrar Platón y su maestro Sócrates con el método mayeútico? Asimismo Hegel en sus distintos libros, donde la filosofía sirve para entender la historia, el arte, el pensamiento, etc. Sartre en su obra literaria, donde se plantean,

mediante narraciones, problemas éticos, sociales y políticos.

¿No es de los mismos Marx y Engels que la filosofía latinoamericana partió para aplicar a casos concretos (de sociedad y economía política) resoluciones, desgraciadamente a menudo marcadas del sello staliniano?

## **F) De la copia y la originalidad como problema ontológico**

Ya en nuestro libro *Arturo Andrés Roig y el problema epistemológico y otros ensayos sobre filosofía latinoamericana* (2004) hemos planteado que no hay filosofía pura, por ende la filosofía griega, inspirada de China e India, no es ni propiamente griega, ni mucho menos europea cuando nace antes de que exista Europa, no se produce en ningún país de Europa occidental, y se pierde durante varios siglos hasta ser recuperada e interpretada desde su comprensión por los filósofos árabes, de ahí que Averroés puede aparecer en las



gradas de la *Escuela de Atenas* de Rafael en el Vaticano.

La astronomía, la matemática, la filosofía, la medicina modernas fueron dadas a Europa por el mundo árabe, ¿eso hace menos italiano a Galileo o menos francés a Pasteur? ¿Es ahí donde realmente reside todo el problema, de donde viene la ciencia en primera instancia?

De ser así, si seguimos el razonamiento de Zea, entonces cualquier matemática es griega, por Euclides, cualquier medicina también, por Hipócrates.

La respuesta, la tiene Zea en su propio discurso, cuando habla del liberalismo. Hasta podemos agregar que el liberalismo del siglo XX nada tiene que ver con los anti-monarquistas, y el movimiento entonces más social y progresista, que era ante los ultras (la equivalencia sería la relación entre conservadores y liberales), cuando hoy en día al contrario el liberalismo se opone a las tendencias socialistas.

Nada siendo estático, tampoco lo es el pensamiento, y sus desarrollos según cada época y lugar geográfico.

### **G) De la copia y la originalidad como problema epistemológico**

El problema entonces no es en de donde proviene el pensamiento, sino en qué se hace con él. Lo dice bien Zea en el segundo capítulo de FAFM.

Así el problema de la originalidad no es un problema hacia atrás, hacia los orígenes, ontológico, sino hacia delante, hacia las producciones, epistemológico.

Por el mismo hecho, mencionado por Zea, de que la filosofía es un medio para alcanzar metas, un método para ciertos objetos, por ende no un fin en sí.

Sin embargo aplicar la filosofía a la realidad peruana (como lo hizo Mariátegui) no la nacionaliza, porque si así fuera, eso implicaría una desgraciada imposibilidad del método a volverse de nuevo universal.

El método tiene que ser universal para ser válido, sino no es método, es subversión, es ideología. Así nos lo enseñan las ciencias del s. XX.

No es porque la medicina se ocupará del cuerpo de un latinoamericano que sus herramientas y procedimientos tendrán que variar. El cuerpo humano sigue siendo el cuerpo humano.

Asumir, como lo hace Zea, una dualidad entre el método y su aplicación es doblemente peligroso: primero porque confirma que la realidad latinoamericana seguiría fuera de la historia (sólo es válida dentro de sí mismo y precisa, por eso, de métodos aplicados específicos); segundo niega el valor metodológico, epistemológico, de la filosofía (medio para un fin) para darle un valor ontológico (justificación de la no-imitación).

Si el filósofo latinoamericano (occidental, africano o asiático) hiciera su propio *chacuatole* de las filosofías anteriores, no sería un problema de circunstancias, de aplicación peculiar de un

método general, sino de mal entendimiento, de equivocación.

Si el positivismo brasileño no correspondía al francés, no quiere decir que fuera mal, ¿no es eso mismo que propone Zea, la adaptación del método a la realidad particular? ¿Por qué será mal que la note un francés, cuando es imprescindible, aparentemente, que la exponga Zea?

¿El propio Alejandro Korn no define el positivismo brasileño como "*positivismo autóctono*"?

Horváth y Szabó (op. cit., p. 10) corresponden en esta visión de las peculiaridades del positivismo latinoamericano, cuyos "*pensadores... interpretaron de forma bastante libre algunas de (las) tesis*" del comtismo.

Es obvio que las circunstancias históricas cambian las formas y hacen evolucionar las ideologías (lo vemos en las actuales izquierdas latinoamericanas), pero también permanece en ellas los rasgos determinantes de sus creadores (la

perpetuación del jefe en el poder, de origen leninista y staliniano, al igual que, por lo mismo, la divinización de la figura del líder; la importancia de la propaganda, la vigilancia de la sociedad por miembros elegidos dentro del partido, elemento claramente staliniano; las categorías empleadas, que surgen del marxismo sin mayor modificación).

## **H) El peligro de estancamiento**

Al abrirse al problema de la filosofía desde la posibilidad del filosofar, la filosofía latinoamericana aplica y abre sobre cuestiones ontológicas y epistemológicas, y, al hacerlo desde las producciones culturales, como Roig y su "*culturología*" (aún cuando ésta es otro nombre para los estudios comparatistas de Frazer, Müller, Panofsky, etc.), ahunda, aunque indirectamente, en el campo estético.

Sin embargo, al plantearse como *único problema central* el de la figura del latinoamericano vs. el occidental, y del dominado ante el dominador, se estanca en

la cuestión ontológica, y social si se quiere (en cuanto abarca de la raza), dejando baldío los otros campos de la filosofía.

Así, mientras todos los filósofos latinoamericanos han pensado sobre el ser latinoamericano, y, por ello, han hecho historia de la filosofía latinoamericana, poco hicieron historia de la filosofía en general (europea, asiática, africana), tampoco se interesaron a la estética (lo bello, lo feo, el arte), la epistemología (historia de las ciencias) a pesar del fundamental origen positivista de la filosofía latinoamericana, la ética o la filosofía social.

Zea parece darse cuenta de este riesgo de estancamiento, cuando escribe (FAFM, p. 31):

*"Y en esta insistencia se nos ofrece una filosofía, tal y como la proponía Alberdi, si no ya de nuestra industria y riqueza, sí de nuestra política. Una filosofía en la que no han cabido disquisiciones sobre Dios, el Alma, la Vida, la Muerte, el Mundo o el Ser, sino una filosofía del orden social y político que nos correspondió una vez que*

*formamos parte de Europa, del orbe llamado occidental. Primero bajo España, después bajo las poderosas naciones de Europa occidental y, posteriormente, bajo la nación que fuera su heredera, Estados Unidos."*

Notando de paso el hegelianismo evidente de esta última afirmación, nos damos cuenta que el propio Zea reconoce las carencias discursivas del discurso latinoamericanista, no tanto en cuanto a lógica interna, sino a amplitud de problemáticas filosóficas. Es su disertación, por cierto, una justificación de esta debilidad, pero una justificación que no convence, en cuanto es una justificación del colonizado que le hecha la culpa al colonizador cuando pasaron ya dos siglos de independencia. Es como si los E.U. culparán de su situación actual a Inglaterra, o mejor dicho le rendirían tributo, cuando son las mismas cualidades y debilidades del mundo norteamericano que lo hicieron lo que es: un mundo ultraliberal, sin seguridad social, con una alta tasa de pobreza, con guerras sin otra razón que sumar más poder económico y geo-político, guerras que a

veces le han costado en la memoria colectiva, como Vietnam, pero en fin país el más poderoso del planeta. Es como si los franceses culparamos a la monarquía de lo que nos ocurre hoy en día, si, a pesar de los vaivenes del s. XIX, la realeza no tiene ninguna influencia en los asuntos políticos ni económicos de la nación desde tiempo atrás.

## **I) De la monocultura como cultura excluyente**

Retomando una idea de Fanon acerca de la relación colonizador-colonizado (Fanon consideraba que, ante el discurso del dominador, el dominado había tenido sólo dos alternativas: la aceptación, o el rechazo, pero este último no era según él sino otra forma de asumir el discurso del dominador, ya que el dominado al negar la civilización impuesta se volvía hacia una tradición parada en el tiempo, autoproclamando su propia cultura como atrasada en un tiempo histórico mítico, por oposición a la cultura del amo, en perpetuo



proceso de evolución), y adaptándola a nuestra temática, diríamos que el discurso latinoamericanista hasta la fecha se ha desarrollado como un discurso excluyente, oponiéndose así al discurso integrador al que proclama oponerse. No sólo porque se ha fortalecido como discurso de una sola raza (la mestiza), vs. las demás realidades de sus propios países, sino porque se ha querido reconocer en una minoría fantasiosa: el indio (FAFM, p. 31: "*Nuestra existencia en este mundo, ya lo vimos, se inicia con una pregunta respecto a la humanidad de los indígenas y respecto del orden de los descubridores, conquistadores y colonizadores iberos habrán de imponer a los habitantes de estas tierras*"; y p. 39: "*Esto es, aceptar conscientemente lo que, de manera a veces inconsciente, se ha hecho desde los mismos inicios de nuestra incorporación como americanos a la historia del mundo occidental; desde el mismo momento en que, como indígenas, se inicia nuestra incorporación, y como occidentales (es decir, para Zea, como indígenas*

occidentalizados por imposición cultural, sigue: *"La occidentalización del mundo entero es un hecho"*. v. también p. 31: *"Primero bajo España, después bajo las poderosas naciones de Europa occidental y, posteriormente, bajo la nación que fuera su heredera, Estados Unidos")*, la continuación de esa historia en nuestra historia"), y considerarse como estancado en este tiempo mítico: precolombino, encubierto por la Conquista, lo que (v. Carlos Fuentes, *El espejo enterrado*, 1992) definiría el sino de la raza latinoamericana, desde los tiempos de la Colonia hasta los del imperialismo contemporáneo. Si nos detenemos a revisarla, esta postura es bastante hegeliana. Así, mientras, por ejemplo, los E.U. y la misma Europa (desde el s. XIX, culminando con la Exposición Universal y los cubistas, y con un discurso ciertamente etnocéntrico, pero en fin de interés etnográfico hacia el Otro), se han venido definiendo como integradores de realidades alternas (vemos el rostro voluntariamente multicultural de los E.U. plasmado en las producciones hollywoodianas), la América

Latina se esmeró, una vez asumido el proceso de mestizaje como valor fundamental de su recorrido histórico, en verse como un espacio de oposición (al invasor hispánico, europeo, norteamericano).

La mejor prueba de ello es la insistencia de valorización del folklor y la tradición, que, ciertamente, se da en el Primer Mundo, pero como rasgo regionalista, no como discurso global. Es decir, si hay rodeos y concursos de tortas de calabazas o de baile tejano, es porque, paralelamente existe un fuerte impulso globalizador en las ciudades, con tendencias multiétnicas, donde la integración y la modernidad arrasadora imponen, hasta cierto punto, una respuesta tradicionalista, de valoración de una herencia en posible vía de desaparición por el proceso de evolución de las costumbres sociales.

Ahora bien (aún cuando el discurso regionalista, latinoamericano como europeo, se justifica siempre en la evolución

cronológica reciente por la oposición, meramente contemporánea, entre grande urbe cosmopolita y multiétnica por una parte y pequeño pueblo relegado, v. la dialéctica entre vanguardistas y darianistas en Nicaragua), podemos preguntarnos cuál es el peligro de la cocina tradicional nicaragüense (v. nuestro texto sobre "*Mestizaje*"), si básicamente es la que se come a diario, dado de que no hay en el país alternativas culinarias, y cuando las hay son a precio alto, lo que no les vuelve peligro para el arte culinario nacional. Si la comida nacional puede peligrar es porque, sin razón entendible, hoy en día una enchilada o un fresco se han vuelto respectivamente más caros que un hot-dog y una gaseosa. Pero esto es culpa de los mismos vendedores. No precisamente de una fuerza externa invasora potente (hemos tenido la oportunidad en otra ocasión de recordar que las multinacionales instaladas en Nicaragua tienen escasa y a veces inexistente expansión: significativos son los casos de cualquier trust: MacDonald, Domino's Pizza, PizzaHut, Friday's o Papa John's, estas dos

últimas teniendo nada más un solo establecimiento en todo el país).

En Europa como en los E.U., desde dentro, y por razones de evolución social (en particular con el trabajo de las mujeres, los dos miembros de la pareja trabajando, ninguno se quiere dedicar a cocinar al volver a casa), la comida tradicional, que implica dedicar tiempo a la preparación y cocción de los platos, ha sido remplazado por comidas enlatadas, congeladas, sólo de calentar o pasar en la micro-onda, o bien por comidas en "*delivery*". Las personas trabajando de las 8 de la mañana a las 5 de la tarde, le es necesario acudir comiderías rápidas (ventas de hot-dogs, hamburguesas, etc.), pero al fin, sean las ventas de hamburguesas en los E.U., de fish & ships en Inglaterra, o de sandwiches o platos típicos en los cafés franceses, estamos ante comidas propias del lugar. No nos explicamos ni cómo ni porque en Nicaragua, donde la costumbre es que la mujer siga en casa, donde no hay puestos de venta de imperios alimenticios extranjeros regados por toda parte (en los veinte últimos años, tanto la PizzaHut,

Domino's Pizza como MacDonald, han invadido Europa), está peligrando la comida típica, si no es por culpa de los mismos vendedores nacionales. Pero aún así, si la enchilada o la pupusa fueron sustituidas por el hot-dog o la hamburguesa, y el fresco por la gaseosa, en cada esquina se vende "*comida corriente*", es decir, típica (gallopinto con algún tipo de carne, ensalada y bastimento).

Volviendo al meollo del asunto, la insistencia nicaragüense por defender a toda costa la comida nacional o el folklor no revela una necesidad sociológico ante un fenómeno de evolución social, a diferencia de lo que ocurre en el Primer Mundo, sino al contrario la ausencia total de otros elementos que promover (arte contemporáneo, nueva cocina, industria en general). De la misma manera que no se ha sustituido nunca la comida enlatada o congelada (demasiado caras) a la comida corriente, tampoco el arte de museos (reproducciones de obras famosas, postales, etc.), porque no hay museos ni por ende cultura de ellos (a diferencia de lo que

ocurre en el primer mundo, dando lugar a las críticas de Roland Barthes y Hubert Damisch), nunca reemplazó a la artesanía, y les está haciendo más daño a la venta de muebles de madera el precio de ésta (por políticas contra la desforestación) que la venta real de muebles prefabricados (por ej. no hay ningún Ikea en Nicaragua). En todas partes se oye marimba, pero no se toca la música de los cantantes nacionales, tampoco, por la pobreza ambiente, sacan discos que puedan ser vendidos favoreciendo su próxima producción (todo CD es pirateado).

En otros términos, podemos leer la intención reducida - o la reducción epistemológica - del discurso patriótico/nacionalista en la región de Nicaragua como la huella de lo que Tzvetan Todorov en su libro citado sobre *La conquista de América: el problema del otro* consideraba como un país cerrado, ensimismado, incapaz de abrirse a

diferencias culturales, étnicas, de configuración política o mental.

De ahí que, siguiendo a Zea, si la filosofía debe adaptarse a sus circunstancias (FAFM, p. 27), parece que el discurso de defensa de lo propio y lo tradicional promovido tanto por la filosofía como por el pensamiento latinoamericanista, reduce la realidad continental a un tipo de monocultura, contradictoria, porque nacionalista, con la misma crítica que le hace la filosofía latinoamericana al discurso de dominación e imposición.

Dicho en otras palabras, ¿será razonable entender que un discurso de "*liberación*" que se queja de la falta de apertura del discurso dominante del colonizador (unilateral, unívoco, desconocedor de la alteridad y las realidades que salen de su propio arquetipo), se encierre, al mismo tiempo, a sí mismo en la exclusiva promoción de lo típico, lo tradicional, lo coloquial? ¿No será doblemente contraproducente?: 1/ respecto



de la propia cultura nacional, reduciéndola a un objeto estancado en el tiempo, sin capacidad para superarse y lidiar adecuadamente con las nuevas producciones y los cambios históricos en las formas de representación y las mentalidades; 2/ negándose a sí mismo un papel a nivel macro-estructural, y complaciéndose en un lugar de recuerdo, de belleza primitiva, de felicidad edénica, de paraíso tropical para vacaciones, mas no como espacio con peso científico, cultural, socio-político y económico.

Arquetípico de lo anterior es casi total ausencia de producciones cinematográficas en los países de América Central.

El nivel paupérrimo de conservación del patrimonio cultural nacional (que, por consiguiente, se va perdiendo) como de difusión del patrimonio cultural universal (no hay librería) son los mayores promotores en Nicaragua de la sempiterna repetición, años tras años, de las Fiestas patronales (una por ciudad), de los mismos bailes tradicionales, presentados, también años tras años, por

los mismos conjuntos en el Teatro Nacional, sin innovación ni sorpresa. Y, según pregonan todos los medios y la publicidad, esto es lo que fortalece el orgullo nacional. Entonces, nos encontramos doblemente 1/ ante un discurso xenofóbico (el orgullo nacional); 2/ monoculturalista, por ende de imposición ideológica sobre cualquier realidad alternativa. No hay ahí espacio para la disparidad. Lo vemos claramente en la forma en que fue recibido a finales del año 2009 el euro-diputado Hans Van Baalen, presidente de la Internacional Liberal, en Nicaragua, agredido por los periodistas, e insultado por el Vice-Canciller de la República Manuel Coronel Kautz (hijo de José Coronel Urtecho y María Kautz), quien trató a Holando de "*paisucho*", (además de utilizar "*una frase de connotación sexual para referirse a los donantes que, descontentos con un Gobierno que se autoproclama progresista, exigían más resultados de la Administración que encabeza Daniel Ortega. El vicecanciller dijo que los donantes "son como la gata angora". Posiblemente la molestia de Coronel Kautz*

*se genere porque las críticas llegaban de la misma izquierda europea que en la década de los ochenta apoyó con gran admiración el proceso revolucionario", La Prensa, suplemento "Domingo", 6/12/2009, p. 14), y, como Zea en el capítulo 2 de su libro, a la representación europea como "potencias intervencionistas extranjeras olvidándose que las nuevas formas de injerencia y opresión están siendo rechazadas por los pueblos, particularmente en Africa, América Latina y el Caribe" ([http://www.stereoromance.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=52:nicaragua-se-disculpa-con-holanda-por-llamarle-qpaisuchoq-&catid=3:politica](http://www.stereoromance.com/index.php?option=com_content&view=article&id=52:nicaragua-se-disculpa-con-holanda-por-llamarle-qpaisuchoq-&catid=3:politica)).*

La contraparte lógica de la postura latinoamericanista y nos atreveríamos a decir africanista, es que permite al Primer Mundo seguir considerando estas regiones del planeta como primitivas, en particular en las exposiciones que les dedica, jamás a sus formas de arte contemporáneas, sino exclusivamente al oro precolombino y las máscaras africanas (v. nuestro libro:

*Métalangage et discours de domination dans la culture et la politique postmodernes*, 2006).

Un discurso que declara oponerse al discurso monolítico, arquetípico, del dominador (FAFM, loc. cit., p. 34) no puede, y más que todo no debería, implementarse desde la raza ni desde la afirmación monocultural, que, en sí, es excluyente, ya que, obviamente, promueve una sola forma de representación social del grupo.

Es, en un sentido paralela, la misma incoherencia que en el discurso del autoproclamado Socialismo del Siglo XXI, cuando gobernantes, como el nicaragüense Daniel Ortega, que critican el intervencionismo norteamericano, sin embargo: 1/ le piden a grito intervenir en Honduras (por el caso de la destitución de Manuel Zelaya); 2/ le responsabilizan como si fuera obligación y no bondad o generosidad a hacer donaciones, queriendo, lismoneros con garrotes, que den sin pedir ninguna condición (como el

básico y necesario respeto a la Constitución) a cambio.

## **J) A manera de conclusión**

Tal vez debería entonces revisarse el punto de partida de Zea y la filosofía latinoamericana en general.

Ya se dijo y está bien que así sea lo que la filosofía latinoamericana le debe y no le debe a la filosofía occidental. Así, en su auto-acto de nacimiento, la primera hizo constar claramente sus quejas y se auto-distinguió del Padre simbólico que se buscó (la segunda).

Sería, a nuestro parecer, ahora tiempo de abandonar (lo que no quiere decir olvidar) el tema, para, precisamente, hacer lo que postulaban Bello y Alberdi (FAFM, pp. 29-32) y pregonaba Zea: desde las categorías auto-asumidas (las de la filosofía, puesto que al plantearse el problema filosófico desde la misma filosofía, obligatoriamente se hizo el primer paso, de asunción y aceptación en el pensamiento latinoamericano de las normas y los retos de

la filosofía griega heredada a Occidente - dicho de paso, de haberlo querido, bien el pensamiento latinoamericano se hubiera identificado con formas de conciencia asiáticas: zen, budismo, teología-filosófica o filosofía teológica, o precolombinas: no hacer filosofía -), plantearse nuevos objetos de estudio (el arte contemporáneo, el cinema, la evolución y metodología científica, los problemas morales de las formas de muerte individuales y sociales: suicidio-aborto-eutanasia-pena de muerte) y, de ahí, crear nuevas categorías del saber, puesto que éste no es dado desde siempre (por lo que la filosofía latinoamericana pudo criticar la europea, y tiene su opción de ampliar sus horizontes), no es estancado, ni limitado, y es en perpetuo proceso de evolución.

Bien lo dice Zea, repetidas veces: "... *Juan Bautista Alberdi, plantea el problema sobre una filosofía americana o latinoamericana. " No hay una filosofía universal - decía -, porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo"* (FAFM, p. 29), y

*"De ahí que al acucioso investigador de la filosofía, ya sea europeo o latinoamericano - aquel que no busque en las expresiones del pensamiento latinoamericano sino una relación de semejanza -. no encuentre en estas expresiones sino distorsiones, malas copias, incomprensión y, con ello, lo que considera un grave signo de inmadurez. Otro ha sido el punto de vista de quienes no buscan la semejanza sino la relación que esta filosofía, o filosofías importadas, guardan con la realidad latinoamericana. Este es, la forma como aquellas, consciente o inconscientemente, son adaptadas a éstas." (FAFM, p. 35).*

Esto es:

1/ La filosofía no es sino un medium, un método;

2/ Por lo que no importa de donde provienen las raíces teóricas del mismo, sino la forma en que las generaciones actuales (en sentido tanto cronológico como geográfico) se las apropian para mejorarlas y aplicarlas a problemas actuales.

3/ Es, entonces, incoherente la problemática elaborada por la filosofía latinoamericana (no en cuanto punto de partida del cuestionamiento filosófico, sino en cuanto permanente repetición para justificar el mismo) de la cuestión del origen, como si hubiera una filosofía pura (aceptación del discurso del amo) y, para utilizar la terminología de Zea en el capítulo 2 de FAFM, una "prestada". Ya demostramos en *Arturo Andrés Roig y el problema epistemológico* (1998, 2004) y "*Reflexiones sobre el origen de la filosofía latinoamericana (a partir de la lectura del libro: Introducción a la historia del pensamiento latinoamericano de Birgit Gernstemberg y Karlos Navarro)*" (*El Nuevo Diario*, 26/10/2002, p. C-2) que no hay filosofía pura, y que la filosofía en sí, en sentido estrictamente histórico, no es de origen propiamente europeo.

4/ Es válida como punto de partida del problema filosófico continental la cuestión acerca del ser y el pensar no occidental vs. el occidental, es errónea en cuanto punto central del discurso, porque: a) acepta y



asume el discurso del amo (no hay filosofía que no sea occidental, por ende no puede haber otro desarrollo posible para la filosofía no occidental, sino pensar *exclusivamente* sobre sus posibilidades de existencia), se volvería así la filosofía latinoamericana nada más que un *nihil negativum*, un concepto en posibilidad de existencia; b) al reducirse sola la filosofía latinoamericana pierde su amplitud y de filosofía en sí (capaz de abordar cualquier tema propio de la filosofía), como cualquier otra, se vuelve filosofía de la latinoamericanitud nada más (de ahí el riesgo de estancamiento); c) se vuelve redondante y, además de poco atractiva, peligrosamente continentalista y racista, la filosofía que sólo se opone sin elaborar alternativas ni abrir campos, y pierde asimismo su carácter proactivo, propositivo.

Es así urgente que la filosofía se abra a campos no sólo de historia de la filosofía (lo hicieron muy bien Antonio Caso, Arturo Andrés Roig, o el español mexicano José Gaos), sino de otros campos filosóficos, como por ejemplo el epistemológico

(citamos *La Nada en Kant*, 1965, de Ernesto Mayz Vallenilla).

De hecho, la filosofía latinoamericana resolvería rápidamente, desde el mismo Descartes, del que suele partir, su disyuntiva, con el fin de ampliar sus horizontes. Del momento que ella se pregunta por y sobre la filosofía, sencillamente ella es (o se vuelve, se hace, a como querrá decirse) filosofía.

Si fue silenciado por culpa ajena el pensamiento latinoamericano en los siglos anteriores, será por culpa exclusivamente propia si en los siguientes sigue sin voz.